

## 程頤敬說探源

——「閑邪存其誠」解釋を手がかりとして——

宮 下 和 大

### はじめに

北宋の程頤（一〇三三～一一〇七）の「涵養必須用敬、進學則在致知」（『河南程氏遺書』卷一八・二八條\*以下『遺書』と略す）という短い一條は、朱熹（一一三〇～一二〇〇）の顯彰によって廣く知られるものである。朱熹は二程最大の功績を敬という一字の教示に見い出しているが（『朱子語類』卷二二・八三條）、その思想の繼承者としての自負を有する朱熹が敬をどのように捉えていたか、この點を本稿の出發點としてまずは再確認しておきたい。程頤は敬を解して「敬とは主一である。一とは無適である」（主一之謂敬。所謂一者、無適之謂一／『遺書』一五・一七七）と言う。

程頤敬說探源（宮下）

1 敬に具體的な形があらうか？ただ身心を收斂するのが主一である。たとえば人が神祠に行つて敬を致す時、その心は收斂して少しの事にも撞着しない。主一でなくて何であらう。

敬有甚形影？只收斂身心便是主一。且如人到神祠中致敬時、其心收斂、更著不得毫髮事、非主一而何？」（『河南程氏外書』一一・八七、祁寬所記尹和靖語 ※以下『外書』と省略）

「主一」とは心を收斂させてどこにも向かわせず、「一」に集中した専一な心の状態をあらわす。この心の専一状態を得るための手段として「整齊嚴肅」ということが言われる。

2 邪を閑げば勿論「一」なる状態である。既に主一であれ

ば邪を閑ぐことは言う必要もない。「一」は見難く工夫をできないというかもしれない。どうすれば「一」であるか、他でもない、ただ整齊嚴肅であれば心は「一」であり、「一」であれば自然に偽りや偏向といった奸邪はない。久しく涵養してゆけば、天理は自然に明らかになるということだ。

閑邪則固一矣、然主一則不消言閑邪。有以一爲難見、不可下工夫。如何一者、無他、只是整齊嚴肅、則心便一、一則自是無非僻之奸。此意但涵養久之、則天理自然明。

〔遺書〕一五・五四

「整齊嚴肅」とは心持ちの嚴かさだけを指したのではなく、「容貌を動かす」〔論語〕泰伯に表わされるような外貌や立居振舞など外面的な身のあり方を嚴肅にして整えることを併せ含んでおり（下文資料<sup>3</sup>）、このように外面的な身の在り方を問題にするところに程頤の敬説の特徴がある。また「嚴威儼恪は敬そのものではないが、敬を致すにはここから入っていかねばならない」（嚴威儼恪、非敬之道、但致敬須自此入／『遺書』一五・一八二）とも言うように、「整齊嚴肅」や「嚴威儼恪」は敬そのものを指すのではなく、敬の初歩の工夫（修養）にすぎない。門人謝良佐には「敬是常惺惺法」（『上蔡語錄』卷

二・三六）という語があり、そこでは心が常に明々と覺醒している状態として説明される。以上の四者「主一無適」「整齊嚴肅」「收斂身心」「常惺惺法」は、朱熹が「敬」を定義する際にしばしば引用するものであり（『大學或問』卷頭および『朱子文集』卷一五「經筵講義」など）、朱子學を經過した我々が「敬」を意識の俎上に載せる場合、これらの定義がまず頭に浮かぶはずである。

敬というテーマはその修養論上における重要性から、また後世朱子學批判の矛先ともなったため、これまで様々に論じ盡くされて來たが、朱熹の分析解釋を經過した後代に立つ我々は、時として朱熹の作った枠組みを通して二程の敬説を見ることに陥りやすい。そこで本稿では朱熹の解釋から漏れ落ちてしまいがちな部分に焦點を當て、いま一度二程の文脈に立ち返って敬説がどのように展開されているかを再検討してみたい。また敬説においては程顥・程頤兩者間にもいくつかの相違点が見いだされる。二程間の差異を取り扱う上では些か難しい問題が前提として存在していることは先行研究が指摘する通りであるが、それら諸問題に留意しつつ敬に關する二程朱熹三者の相違点を再確認した上で朱熹の敬説並びに二程の敬説を再検討していくことが筆者の目指すところであ

る。本稿ではその第一の段階として、二程とりわけ程頤における敬の原初的風景を探ることを中心に二程の敬説を再検討したい。

### 一、「閑邪存其誠」に於ける「閑邪」重視に對する問題提起——敬の工夫の非直接的性格

まずは上文引用でも觸れた「閑邪」と「存誠」というテーマを見ていきたい。というのも二程が敬を述べる際には閑邪と存誠の二つがその目的として強く意識されているからである。「閑邪存其誠」は『周易』乾卦文言傳九二の條にある「庸言之信、庸行之謹、閑邪存其誠」（日常の言葉が信であり、日常の行動を謹み、邪を防いで誠を存する）に本づいた、君徳を有する人を表わした言葉である。「閑邪存其誠」についての發言を二程語録中の分布で見ると、卷二上に一條、卷一五に三條、卷一八に一條、卷二五に一條である。卷二の二程子語ブロック以外はどれも程頤語ブロックに記録されたものであり、程頤語ブロックにはこの語が見られない。<sup>(3)</sup>「閑邪存其誠」に觸れる際の程頤の主要な主張は「邪を閑ぐ」と「誠を存する」とを分けた上で、「邪を閑げば誠が自然に存する」ことを述べるものである。つまり邪を閑ぐことがそのまま必然的に誠を存

程頤敬説探源（宮下）

することになるというものである。

3 邪を閑げば誠は自然に存する。外から一個の誠を持ってきて存するのではない。今の人は外面において不善に身を煩わせ、その不善の中で善を探して存しようとする。このようではどうして善に入る道理があるのか？ただ邪を閑げば、誠は自然に存するのだ。故に孟子は性善を言うのであって、みな内側より出てくるものなのである。とはいえ誠は存しますと言うだけで、邪を閑ぐために何の工夫もしないでいいだろうか？「容貌を動か」（『論語』泰伯）し思慮を整えれば、自然に敬を生ずる。敬とは主一のことである。主一であれば東にも西にも行かず「中」（真ん中）、こちらにもあちらにも行かず「内」である。これを存すれば自然に天理は明らかになる。學ぶ者は「敬以て内を直く」（『周易』坤卦文言傳）してこの意を涵養するのだ。「内を直くす」が根本である。

閑邪則誠自存、不是外面捉一箇誠將來存著。今人外面役役於不善、於不善中尋箇善來存著、如此則豈有人善之理？只是閑邪、則誠自存。故孟子言性善、皆由内出。只爲誠便存、閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌、整思慮、則自然生敬、敬只是主一也。主一、則既不之東、又不之西、

如是則只是中。既不之此、又不之彼、如是則只是内。存此、則自然天理明。學者須是將敬以直内、涵養此意、直内是本。『遺書』一五・四五)

「外面において不善に身を煩わせる」とは、邪なるものから身を防御できていない状態を指す。邪を防御できていない状況下で「外から一個の誠を持ってきて存する」ことを行おうとするから駄目だという。孟子が性善と言うように、誠は内に在して内より出づるものであって、本来「外」にあるものではないからである。敬というのも同様にそもそも本来内に在るものであるから、原理的には内側にあるものが外側に現出するという方向性こそが本質的である。「外に表われるものは内より出づるもの」(見乎外者、出乎中者／『遺書』一八・一〇)であり、「中にあるものは必ず外にあらわれる」(有諸中者、必形諸外／『孟子』告子下)と程頤がしばしば述べる(『遺書』一八・一一)のも、天理を自己内に在するものと考える程頤にとつては至極当たり前の大前提である。とはいえ内に在する誠を存するというだけでは駄目で、「邪を閑ぐ」ことにも取り組まねばならない。「邪を閑ぐのは言語・飲食・人と接する場面に於いてである」(易曰：「閑邪存其誠。」閑邪則誠自存、而閑其邪者、乃在於言語飲食進退與人交接之際而已矣。／『遺書』二五・一五)と

いうのも、言語・飲食・進退・他者との交際という場において容儀を整え嚴肅にする「整齊嚴肅」が求められることとである。「足を投げ出して座っていないながら心が漫然としないう」ということは有り得ない<sup>(4)</sup>のであって、また身を整えてしゃきつと座っている(危坐)者を見ると程頤は篤實だとして深く感心する(問：「人之燕居、形體怠惰、心不慢、可否？」曰：「安有箕踞而心不慢者、昔呂與叔六月中来緱氏、閒居中、某嘗窺之、必見其儼然危坐、可謂敦篤矣。學者須恭敬、但不可令拘迫、拘迫則難久矣。」／『遺書』一八・四一)。このように外貌や立ち居振る舞いといった外的条件を整えることで内面に敬・誠を獲得しようとするのであり、「敬」という工夫が外から内へ、内から外へと自己循環を續けていくものであると言える。外から内へ、内から外へとという循環を通して、内側の敬は増強されて、より深くより眞摯なものとなつてゆき、外面的には敬に沿つた言行を、より自然により的確に執り行えるようになる。このサイクルを経常化してゆくことが敬における「整齊嚴肅」の方法論である<sup>(5)</sup>とありあえずは言うことができる。

ここで注意したいのは「邪を閑げば、自然に誠が存する」という程頤の主張は、「誠を存する」という直接的方法ではなく「邪を閑ぐ」という間接的方法を強調するものとして現れ

ていることである。この閑邪と存誠の關係とパラレルな仕組みを持って述べられるのが整齊嚴肅と敬である。「動容貌」「整齊嚴肅」を通じて敬を自然に生じさせるとは、敬するといふ直接の方法以上に、容貌を動かし思慮を整えるといった外的條件の整備をその取り組むべき方法として強調することである。更に先の引用2『遺書』一五・五四)では「既に主一であれば邪を閑ぐことすら必要ない」として「閑邪」すらも直接的方法から外されて「主一」が提示され、「ただ整齊嚴肅であれば心は一」と、更に心を「一」の状態にする具體的な方法として整齊嚴肅こそが直接取り組む具體内容となる。これらを整理して眺めると、整齊嚴肅であれば心は主一、心が主一であれば邪は防がれる、邪が防がれたら自然に誠が存される、という非常に論理的段階的ではありながらも同時に非常に間接的な方法として整齊嚴肅が提唱されているのがわかる。

なぜ程頤は「存誠」「敬」という直接的な方法以上に間接的な方法である「閑邪」「整齊嚴肅」を強調し展開したのだろうか？それは第一に敬や誠が内面的抽象的な徳目であるからだろう。「儼然としてその衣冠を正し、その目つき視線を尊くする、その中に自ずとこの敬するところがある。敬に形状は無

程頤敬說探源（宮下）

いと言っても自然に現われる」（儼然正其衣冠、尊其瞻視、其中自有箇敬處。雖曰無狀、敬自可見。／『遺書』一八・一〇）というように敬は具體的な形を持たないものである。また引用2では「一は見難く工夫をできないといふかもしれない」と觸れた上で整齊嚴肅の方法を提示するのも、いざ誠を存しよう、敬しようと言っても一體どのように着手するかが了解しづらいことを含んだ言い回しである。「整齊嚴肅」という具體的方法は内面的抽象的な敬や誠といった徳を現前にあらしめる一つの標準として有効に機能しているのであり、これが第一の理由として挙げられよう。次に、この誠や敬の捉え所の無さという原因と同時に以下の理由が豫想される。引用3で「外面から一個の誠を持ってきて存する」ことが批判されているが、誠という語はそもそも厄介な性格を本來的に有している。『中庸』に「誠は天の道なり。これを誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る。聖人なり」とあるように、誠は聖人の在り方として勉めず思わず無意識的なものとして定義されているからである。この誠の無意識性、無作為性を極度に推し進めた場合、現在の自己をあるがままに肯定していくことに繋がる。「外面で不善に身を煩わせている」人間が、勉めることや思うことを

せずに不善の環境下であるがままに自然にまかせてしまふならば、そこには天理も人欲も善も惡もない。誠は人を誤導する危険性を有しているとも言えるのである。これも誠の抽象性によって生じてしまう一問題ではあるが、程頤が直接的に誠を存すること以上に邪を防ぐことや整齊嚴肅を主張したのはこの危険性を意識していたためとも言ふこともできよう。

例えば『中庸』の「誠よりして明、これを性と謂う。明よりして誠、これを教と謂う」について、張載がこの二者を兩方そのまま工夫として捉えたのに對して、程頤は誠であれば既に明であるとして「明よりして誠」のみを工夫とする（『遺書』二三・一七）ところなどは、誠自體を直接的工夫とすることを危険視したものと考へ得る。ただ聖人に屬する無思・無作爲・自然なものと學ぶ者が行う實踐とを嚴密に切り分けていく思考方式は後代の朱熹において顯著に表われてくるのであって、朱熹においては程頤の敬説の間接性はこの危惧に由來すると思考されているように思われる。當然のことながら聖人の誠と學ぶ者の誠という切り分けは『中庸』本文にこの二側面が記述されているため、朱熹以外にも往々見いだすことができるものではある。この觀點を踏まえた上で聖人に屬する自然で無作爲な誠を學ぶ者がいかに作爲として取り扱う

かという點に細心の注意を拂つた結果として、誠を直接的に存することよりも閑邪や整齊嚴肅や主一によって間接的に誠を取り扱う方法が生まれたと見ることもできるのである。しかしこの點は程頤の思想と少し相違してくる。

次に、「邪を閑ぐこととその誠が自然に存される」というのが「閑邪存誠」についての程頤の主要な主張であるが、そこには「善でなければ惡」「出でなければ入」というような嚴密な二者對立の觀念が基底にある。邪と誠は邪であれば誠ではなく、誠であれば邪ではないという同時併存の不可能なものなのである（敬是閑邪之道。閑邪、存其誠、雖是兩事、然亦只是一事。閑邪則誠自存矣。天下有一箇善、一箇惡。去善即是惡、去惡即是善。譬如門、不出便入、豈出入外更別有一事也。／『遺書』一八・一二）。これも誠を工夫から除外する方向性を有すると言えよう。ここで程頤が「自然に」といった場合、そこには邪を閑ぎさえすれば必ず誠であるというその論理的必然性への期待が強い。少し誠に近いか、それほど邪ではないといった誠と邪の中間に位置するものを認めないということは、それら全ては未だ誠ならざる邪と見なされることになる。誠か邪かということは非常に緊張感を持ったものともなる。これは先學が指摘するところの程頤の持つ倫理的嚴密さの反映と言い

得るが、この程頤の考え方に従うとどうしても誠の先取り（助長）という負の要素が出てくるように思える。先取りというのは論理的にそうあるべきだと思考されたものを無理に自己に當てはめていくことになりやすいということである。これが極度に推し進められると思考された理想と、その理想に及ばない現實とのほざまで、強い拘束となって自己を縛ることにもなる。程頤は整齊嚴肅についてあまりに拘束させては長續きしない（『學者須恭敬、但不可令拘迫、拘迫則難久矣。』『遺書』一八・四一）とは言うのだが、實際にはどうしても多少の無理を強いることになってゆくと言える。この點も程頤とはやや趣を異にしているのである。

## 二、二程兩者の誠と善惡

そこで本節では先に程頤の思想を中心に觸れて、前節で擧げた相違點の検討を通して、程頤の「存誠」における非直接性を逆照射して考察していく。まずは程頤の有名な「識仁說」を見てみたい。

4 學ぶ者は先に仁を識らねばならぬ。仁は渾然として物と同體である。義、禮、知、信はみな仁である。この理を識り、誠敬によってこれを存するだけであり、防ぐこと

程頤敬說探源（宮下）

も窮め求めることも必要ない。心にゆるみがあれば防ぐ必要があるが、ゆるみがないならばどうして防ぐ必要がある？ 理において理解されないとこがあるから、窮め求めなければならないのだ。仁を存して久しくなれば自然に理は明らかになるのであり、どうして窮め求める必要があらう。

（中略）『孟子』に「萬物皆な我に備わる」という。我が身を反省して誠であればこそ大いに楽しいのであって、我が身を反省して誠でなければ、二物が對立しているようであり、自分を相手に迎合させてゆくことになって、結局萬物と一體になり得ない（終未有之）。どうして樂しみが得られよう。（張載の）『訂頑』の意味はこの體をつぶさに述べたものである。この意によってこの體を存するだけで、更に何事があるう？（『孟子』公孫丑の）「必ず事とする有り」云々は、少しの無理もしいのであり、これがその本體を存する道である。

學者須先識仁。仁者、渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。識得此理、以誠敬存之而已、不須防檢、不須窮索。若心懈則有防、心苟不懈、何防之有？理有未得、故須窮索。存久自明、安待窮索？此道與物無對、大不足以及之、

天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」、須反身而誠、乃爲大樂。若反身未誠、則猶是一物有對、以己合彼、終未有之。又安得樂？訂頑意思、乃備言此體。以此意存之、更有何事？「必有事焉而勿正、心勿忘、勿助長」、未嘗致纖毫之力、此其存之道（『遺書』二上・二二）

學ぶ者は先に仁を識ってしまえば誠敬によってその理を存してゆくだけで「防檢」も「窮索」も不必要といい、身に省みて誠であれば「大樂」であるといい、「必ず事とする有り」云々は少しの力も致さずにこれを存する方法であるという。

邪や不善を防ぎ自身を點檢することにはばかり目を向け、理を強引に窮め求め、心の内は樂します無理をして苦しみながら強制的に努力をする。このような人に對して先に仁を識ればよいと述べるのがこの「識仁說」である。ここで繰り返し述べられるのは無理をして行うことに對する否定であり、それは『孟子』公孫丑の所謂「助長」の弊害を語ったものとも言える。程顥に言わせれば仁の何たるかを體認すれば、心樂しんで理に順い少しの無理もないからである。當然ながら程顥は「防檢」「窮索」という行爲を完全に不要なものとなしただけではなく、心の懈怠や理の不明という現實があるからこそ、それらが必要とされるのだと述べてはいる。しかしより

強調して主張されるのは「仁を識る」と同時に、助長や無理をしないことなのである。先に見てきたように程顥が「存誠」において繰り返して述べるのは「閑邪」という「防檢」であり、また「明よりして誠」を工夫として重視するのは「窮索」でもある。それらは程顥の思想と矛盾を來すというわけではないが、強調點が置かれる場所はこのような明確に異なっている。しばしば敬と重ね合わせて説かれる「必有事焉云々」についても程顥は少しの力も致さないものとして捉えているが、これは程顥が「必有事焉」について「重く施さなければだめだ」（「必有事焉、不忘、不要施之重、便不好」『遺書』卷二五・八八）というのとまさに對照的である。そしてこの相違は善惡についての思考方法の相違に由來している。

5 謝子「私は以前習忘（坐忘）によって養生の方としていました。」

明道「養生に施すのはいいだろうが、道においては害がある。習忘で養生できるのは情を留めないからだ。道を學ぶのはこれとは異なる。「必有事焉而勿正」とはどういうことか？例えば出入起居に際して、事とすべきことがないことがあるか？「心に正あやかしめに」して應對するのは、事に先んじて迎えることである。「忘れ」とは念慮を去



ることに關係している。「助ける」とは情を留めることに近い。

謝子曰：「吾嘗習忘以養生。」明道曰：「施之養生則可、於道則有害。習忘可以養生者、以其不留情也。學道則異於是。『必有事焉而勿正』、何謂乎？且出入起居、寧無事者？『正心』待之則先事而迎、『忘』則涉乎去念、『助』則近於留情。」（『外書』二・三五、『上蔡語錄』卷一）

この程顥の語では謝良佐が「習忘」を用いて養生したことに関連して「習忘」と「必有事焉而勿正」とを對比させているものだが、この條での「必有事焉」の解釋は獨特である。まず「習忘」は情を留めないとはどういう意味であろうか。これは感情處理の問題を述べているものである。例えば怒りの感情が後々まで消えないというのは、怒りの感情を未だ忘れ得ずに内に留めていることになる。つまり程顥は「習忘」とは過去の出來事に未だ引きずられたままの感情を忘れ去って内に留めないことで養生に繋がると考えている。しかし聖人の道はこれとは異なる。「必ず事とする有り」とは「出入起居」という日常行爲に従事應對することであり、「忘」れてはいけないからである。「忘るる勿れ」の「忘」というのは念慮を去ることであって、この「習忘」とは相反する。一方で「心

程顥敬說探源（宮下）

に正にする」とはまだ發生していない未來の事に對してこれを迎えるにいつて對應しようとする心の状態である。これら程顥の發言は、言い換えればどちらも現在という瞬間における應對の輕視を問題にしたものである。「助ける」というのは感情を留めることとあるのは、孟子「助長」の説明を併せ見るならば、未來に對する心配不安という感情、又は速成を望む欲望感情であり、やはり「正」と同じく現在を見据えて對應していく視點を欠いてしまう。程顥のこの語に見える意圖は、過去現在未來の時間軸を問題にした上での現在という瞬間における應對の重視であり、またその瞬間において如何に感情制御を行うかにある。「定性書」(『文集』二「答橫渠張子厚先生書」)にも「天地の常態はその心が萬物に行き渡っていないがら無心であり、聖人の常態はその情で萬事に順いながら無情である。故に君子の學は廓然として大公、物來たつて順應する」(其天地之常、以其心普萬物而無心；聖人之常、以其情順萬事而無情。故君子之學、莫若廓然而大公、物來而順應)と、天地と聖人の有り様を敷衍して事物に順應することを述べ、また感情制御についても人の感情で最も發し易く制御しづらいものとして怒りの感情を挙げ、怒ったその瞬間に怒りの感情を忘れてその怒りが理として妥當であるかどうかを観ることをい

う。「必有事焉」については、程頤においてもそれは現在という瞬間の重視と言いうるのだが、そこで重視されているのは敬することを忘れずにその心の中心に意識的に位置づけるという部分に力点があるのに比較して、程頤の場合は現在という瞬間において事物への對應が自然で順應であるかどうかに力点がある。

從來指摘されているように、善惡について程頤は「天下の善惡は皆天理。惡というのも本來的な惡ではなく、過不及があるだけ」(「天下善惡皆天理、謂之惡者非本惡、但或過或不及便如此、如楊、墨之類」／『遺書』二上・一一)と述べるのだが、これは程頤の善でなければ惡、邪でなければ誠といった二者同時併存不可能な有り様と明らかに異なっており、程頤においては善とも惡とも呼びうるような状態、邪とも誠とも呼びうる状態を排除することなく内包すると言えるだろう。そのため善惡は過不及の調節によって至善へと向かう連續的な繋がりを持つことになる。<sup>(7)</sup>程頤と程顥における最大の相違点は、この善惡に對する考え方の差異であり、この善惡觀の差異が誠に表現されるような無作為・自然という聖人の屬性を、學者が方法として用いることができるかどうかという觀點の違いを生じさせているのではないか。程頤はこの無作為性自然

性を極めて重視したため、それが一方では「防檢」「窮索」の不必要、無理や強制に對する強い否定として表われ、一方では現在という瞬間における自然な對應の重視として「物來順應」と表される。そこには先に觸れたような危惧、未だ聖人ではない者が誠を工夫として直接的に取り組むために善惡の區別のない恣意的な現状肯定に流れてしまうという危険性を孕んでいるとは言える。しかしそもそも善惡を過不及と考える程頤にとって、惡といってもその過不及を調節することで善に到達することができるのであるから、以前に比べて現在が少しでも善に近づいて對應できていればそれでいいのである。程頤の善惡觀のようにそれを不完全なものとして不善・邪と見なすことはしない。完全に善だとは言えないが、自己の及ぶところとしては常に最善なのであり、そこには自分がいまだ了解體認できていない理想としての善を無理に求めあてはめることもない。「存することが久しければ自ずと明か」になるという、現實を肯定した上での無理のないゆったりとした取り組みとなる。程頤においては全ては誠邪、善惡の二者どちらかに歸されるため、思考された理想善に自身を無理に適應させていくことに陥りやすい。そもそも整齊嚴肅は外面的に心身を律することを自己に定着させていく方法である

から、そこに習熟して定着させるまでの前段階では無理に自己を適應させていかざるを得ない部分がある。また邪を閑ぐということもそれが非直接的に誠を存する方法であるがために、専ら邪を閑ぐことに意識が向けられ、結果としての誠は實感しづらいようにも思える。引用2で見たように邪を閑ぐことは「主一」「整齊嚴肅」といった敬の實踐論へと展開されて更に非直接化されていくのであるが、その大きな要因をこの程頤の善惡觀・誠邪觀に見いだすことができるのである。

### 三、閑邪から主一への展開の契機

ここまで程頤の敬說と深く結びついている「閑邪存其誠」についての發言を本にして、敬の實踐論が誠を存することをその大きな目的として有していること、また存誠は存誠そのまゝを直接的に取り組むのではなく、邪を閑ぐことを通じて間接的に實現させるといふ有り様を見てきた。更には主一や整齊嚴肅は閑邪を間接的に實現させる方法として提唱されているのであるが、このように敬、閑邪、誠は相互に密接に關連を持つものである。とりわけ閑邪という不善の防御は程頤の敬說の基本的なスタンスであり、ここに程頤の敬說の最も原初的な目的と意味があると思われる。この節では程頤語ブ

程頤敬說探源（宮下）

ロック以外で唯一存在する二程子語ブロックの「閑邪存其誠」に關する一條を見ていきたい。『遺書』卷二上「東見錄」にあるこの一條は呂與叔の思慮紛擾に關係したものであり、程頤の發言か程頤の發言か明記はないが、程頤語ではないかと豫想される。その理由として（一）「閑邪存其誠」引用を明道の發言中に見いだせない點（卷一「明道先生語」三四條に「敬勝百邪」という短い一條があるにはあるが）、（二）市來氏が既に指摘されているように、思慮紛擾の問題ひいては敬という實踐論は、呂與叔等關學關係者の特殊な問題關心に對應する形で言及され、その説明を程頤が充實させていったものであること、（三）この條では養氣の否定を言うが、この條と連續する第九四條でも養氣を養心の助けとすることの非が述べられており、その中で「敬」に觸れて「心が二用できないこと」を説いているが、これらの主張が程頤には見られず、逆に程頤の主一の思想に連續している點とを考へ併せると、程頤の語である可能性が高い。しかしここで程頤か程頤かを論ずるより、この條を二程兄弟の共有部分と捉えて程頤の後年の實踐論の展開の原點を探ることに留意したい。というのも、ここでは「主一」や「整齊嚴肅」といった程頤の後年の實踐論は見えず、邪を閑ぐことに直接的に取り組むことが述べられ

ているからである。

6 呂與叔が質問した箇所は、今日のうちに疑いが無いよう

にしなさい。未だに理解がちぐはぐで疑いがあるとすれば、それは以前に難な學を學んでいるからである。故に後になって今日の疑問點と相似している箇所にぶつかると、すぐに氣を養うことが學問の補助になると思つてしまふが、このような説を信じてはならないのである。昨日は思慮が紛擾したから今日は虛靜を求める、と虛靜を學問の補助として見ますが、その昨日の思慮紛擾というのが、義理の問題でもなく、人身事故に遭遇したものであるなら、それは單なる狂った人でしかない。これを病氣だと思つて虛靜を求め、甚だしくは枯木や灰のようであらうと望む、これは却つて謬りである。人は活物である。どうして枯木や灰のようであり得よう？生きてゐるものは必ず動作や思慮がある。どうしても枯木や灰になりたいならば、死ぬ以外に方法はない。「忠信は德に進む所以なり」(『周易』乾卦文言傳)とはどういうことか？邪を閑げば誠は自然に存する、誠を存するのが忠信である。邪を閑ぐとは何か？「禮に非ざれば視聽言動する勿れ」(『論語』顔淵)、このようであつて邪が閑がれる。

これから考えると、聖人の學では心身を枯木・灰のようにするを果していつ必要としていよう？また「絶四」(『論語』子罕、「子絶四；毋意、毋必、毋固、毋我」)が達成された後は一體どんな様子か、どうして枯木や灰のようであらう？「敬以て内を直く」するならば、君は君、臣は臣と、全てこのように何ともきっぱりしているではないか。

與叔所問、今日宜不在有疑。今尙差池者、蓋爲昔亦有雜學。故今日疑所進有相似處、則遂疑養氣爲有助。便休信此說。蓋爲前日思慮紛擾、今要虛靜、故以爲有助。前日思慮紛擾、又非義理、又非事故、如是則只是狂妄人耳。懲此以爲病、故要得虛靜。其極、欲得如槁木死灰、又卻不是。蓋人活物也、又安得爲槁木死灰？既活、則須有動作、須有思慮。必欲爲槁木死灰、除是死也。忠信所以進德者何也？閑邪則誠自存、誠存斯爲忠信也。如何是閑邪？非禮而勿視聽言動、邪斯閑矣。以此言之、又幾時要身如枯木、心如死灰？又如絶四後、畢竟如何、又幾時須如枯木死灰？敬以直内、則須君則是君、臣則是臣、凡事如此、大小大直截也。(『遺書』二上・九三)<sup>(10)</sup>

ここでまず述べられるのは養氣や虛靜といった方法に對す

る否定である。生きた人間には必ず動作と思慮が在るのであって「槁木死灰」であろうと望むのは間違いだという基本的な考えがある。こういった静を主とする工夫への批判は程頤の發言に顯著に見られるものである。その上で「忠信」「誠」という語を引用して對應し、聖人の學は心を「槁木死灰」のようにすることを目指すのではなく、『論語』顔淵篇にある「禮でなければ視聽言動してはいけない」という方法で邪を閑いで誠を存するのであり、「絶四」(意なく、必なく、固なく、我なし)が達成された時の心の内實がどのようなものであるかに反省を促している。元豐二年の記録とされる呂與叔「東見錄」のこの段階では「忠信」「誠」という語を用いて説明が進められ、「敬」という言葉は『周易』「敬以直内」を用いた箇所に見えるものの、同じく思慮紛擾に對應するものとして後年程頤により主張された「主一」といった實踐方法には觸れていない。程頤によって「主一」が提起される前段階、程頤と程頤の共通部分としての段階では、邪を閑ぐことの内容として「絶四」と「非禮而勿視聽言動」が挙げられていることは注目に値する。というのも、そもそも心の集中專一をいう「主一」の工夫は非常に獨特な着想であり、どのような文脈を根據としてこの工夫が誕生し、それが閑邪や敬と

程頤敬說探源(宮下)

關連づけられるに至ったかが了解しづらいのである。「非禮而勿視聽言動」についてを見ていきたい。

7 誰かが近くで何かをしていても自分は見ず、誰かが善言を説くのだけを聞いている、これは心を敬しているからである。故に視ても見えてこず、聴いても聞こえてこず、一に主である。内に主があれば外からは侵入できない。敬すれば心が虚だからである。(『孟子』公孫丑上の)「必ず事とする有り、忘れざれ」は重く施してゆかねばならない。心を敬し、禮でなければ視聽に接しない境地に到るのは學ぶ者の在り方である。聖人は本來的に「心の欲する所に従えども矩を踰えず」(『論語』爲政)である。

有人旁邊作事、己不見、而只聞人說善言者、爲敬其心也、故視而不見、聽而不聞、主於一也。主於内則外不入、敬便心虚故也。「必有事焉」、「不忘」、不要施之重、便不好。敬其心、乃至不接視聽、此學者之事也。始學、豈可不自此去？至聖人、則自是「從心所欲不踰矩」。(『遺書』一五・八八)

この條は『遺書』一五「入關語錄」伊川先生語である。誰かが近くで何かをしていても見ないというのは、意識的に見ないのではなく見えて來ないのであり、同時に誰かが善言を

説くのを聞くのは、意識的に聞くのではなく自然に聞こえてくるということであり、それは「主於一」が達成された状態、「一」に於いて主である状態を指している。では何故に片方は見えてこず、片方は聞こえるのか。これは「非禮而勿視聽言動」の發展的解釋をもとにして述べられているのではないだろうか。「非禮而勿視聽言動」は本來は視聽言動の意識的操作であり、とりわけ禮に當たらぬものを視聽言動から排除していくことである。程頤において「視聽言動は、理でないならば爲さない、これが禮である。禮とは理である」(視聽言

動、非理不爲、卽是禮、禮卽是理也／『遺書』一五・一七)と言うように、禮は規範を意味するにとどまらないのだが、一方で見えてこず一方で聞こえてくるのはそこに禮(理)との合致不致があるからである。誰かが近くで何かしていても見えて來ないのは禮に合致しないからであり、それと同時に誰かが善言を説くのが聞こえてくるのは善言であり禮に合致するからである。程頤には「四箴」(視箴、聽箴、言箴、動箴)があり、その序には「四者は身の用である。中より外に應ずる。外を制するのはその中を養う方法である」(四者身之用也、由乎中而應乎外、制於外所以養其中也)とある(『河南程氏文集』卷八伊川先生文四\*以下『文集』と略)が、それは禮に合致しなければ

意識的に見ないという外を制する在り方から、禮に合致しないものが自然と見えて來ず、禮と合致するものだけが自然と見えて來るという中より外に應じる在り方を養う工夫であると言える。心の專一集中が邪を防ぐ上で有効であることは、この「非禮而勿視聽言動」におけるこのような在り方を敷衍して着想を得たのではないだろうか。

#### 四、「主一」と「敬」

「主一」が何故提起されるに至ったかをここでもう一度考察したいが、第一に「主一」は思慮紛擾という關學關係者の問題意識に應えるものとして提示されているということが擧げられる。第二に、直接的に邪を閑ぐという方法は時として内外を區別して外物を惡み防ぐという方向性へ向かつてしまふ危険性がある。これは程頤が定性書の中で觸れたとおりであり、これを極端に推し進めた場合が引用6で觸れるような「枯木死灰」という虚靜に繋がっていく。程頤はそれに對して内外の兩忘や識仁説を提起するのだが、程頤においては主一の工夫として結實していくことになる。『遺書』一五・一七八條では邪を侵入する賊に例えているが、東の賊を追えば西から賊が來るといふように邪をいちいち追い拂うのではきりが

ないという。そうではなくて家に圍いを作ってそれで守るのだと述べるが、この圍いとして提示されたのが主一ということになる。以下では「主一」と「敬」の關係を見て、心が專一集中した状態がそのまま敬することと同義なのかという點について考察したい。

#### 8 思慮紛亂から免れたいならば、心に主となるものを有するしかない。何が主となるか。それは敬である。主があれば「虚」である。「虚」とは邪が侵入できないということだ。主が無ければ「實」である。「實」とは物に侵入され奪われることだ。たとえば瓶や甕の中に水が満たされ

ていけば川や海にあっても入り得ず、「虚」である。逆に水が入って無ければいくらでも注ぎ込め、「實」である。人の心というものは二つの事に用いることはできない。一事に用いたら他事は侵入できないのであって、これは事が主となっているからだ。事が主となっているだけでも思慮紛擾の患いはない。まして「敬」が主となっていればどうしてこんな患いがあるう？所謂「敬」とは何か、主一である。一とは無適のことである。まずはこの主一の義を涵養しなさい。一であれば二や三はないのだ。敬に關しては聖人の言が最も良い。『易經』「敬以て内を直

程頤敬說探源（宮下）

くし、義以て外を方にす」にある内を直くするに取り組まねばならない。これが主一の義である。敢えて欺かず敢えて慢りならず、「尚（ねがわく）は屋漏に愧じざれ」（『詩經』大雅／『中庸章句』第三章に引用）は皆「敬」のことである。これを存して涵養すれば、いつか自然に天理が明らかになる。

若欲免此、唯是心有主。如何爲主？敬而已矣。有主則虚、虚謂邪不能入。無主則實、實謂物來奪之。今夫瓶罍、有水實内、則雖江海之浸、無所能入、安得不虚？無水於内、則停注之水、不可勝注、安得不實？大凡人心、不可二用、用於一事、則他事更不能入者、事爲之主也。事爲之主、尙無思慮紛擾之患、若主於敬、又焉有此患乎？所謂敬者、主一之謂敬。所謂一者、無適之謂一。且欲涵泳主一之義、一則無二三矣。言敬、無如聖人之言。易所謂「敬以直内、義以方外」、須是直内、乃是主一之義。至於不敢欺、不敢慢、尙不愧於屋漏、皆是敬之事也。但存此涵養、久之自然天理明。（『遺書』一五・一七七）

この一條には前文があり、思慮紛擾を憂えて見聞思慮を除き去しようとすることに對して程頤が批判し、物を映し出さない鏡が存在しないように、對象物があって思慮や見聞しない

心というものはないという。思慮見聞は人間ならば當然あるものだとすることである。そこに引用部が續く。思慮紛擾を防ぐ手だてとして、心に「主」を有することを述べる。心に「主」を有するというのは、瓶や甕が水に満たされた状態であり、外部から侵犯されることのない「虚」なる状態である。

續けて人の心は二用できず、一事しか對象にできないことを述べるのだが、そこで「事が心の主となっている場合」を例として挙げる。事が心の主となれば、心はその事で一杯に満たされ、それによって専一なる心の状態が立ち現れ、思慮は紛擾しなくなる。この記述から敷衍すると、ここで「事」が主となるという場合、善事惡事に關わらることのない「或る事」という意味で理解できる。極論すれば、たとえば泥棒が金庫を開けることに必死で意識が専一に集中している状況もこの「事が心の主になった」状態と言うことができる。<sup>(13)</sup>このように「主」という言葉によって示されるのは、何かが心の中心に置かれている状態であり、それによって心がその何かに對して専一集中することである。思慮紛擾についてはこの「主」の概念のみでも對應することができるのだ。注目したいのは、ここで「事が主となっている場合」を先に例として挙げた上で「まして敬が主となっている場合」ならば思慮

紛擾など有り得ないと述べる點であり、これは「或る事」が主となる場合の、その「或る事」の部分に「敬」を持ってきたということになる。言い換えれば「Xが主となる」のX部分に「敬」をあてはめたということである。このようにみると「主」という概念と「敬」という概念は、嚴密に言うならば、區別されており同義ではない。しかしそれに續く部分では「敬とは主一である」と述べる。「主」と「敬」は同義ではないが、「主」と「敬」は同義だということになる。ここで厄介なのは更に續けて「一」は「無適」であるともいう點である。無適とはそこから離れないようにすることであるから、「主」字とほぼ同じ意味合いとなり、「主」「一」とはどちらも何かを心の中心に置いて捉えておくということになる。もしくは「無適」に對して「主」である、つまりそこから離れないようにと意識を集中させるとも言えるかもしれないが、これも「主」とのこういう場合と意味するところはほぼ同じである。他方で次の二つの説明もある。

9 主一とは敬のこと。一とは誠のこと。主とは意があること

と  
主一者謂之敬。一者謂之誠。主則有意在。〔遺書〕二四・四三



ここでも主一が敬であると述べられる點は同様である。「主」とは「意の在る有り」と、何かに向かつて意識が置かれていることを指している。これも先に見た「主」字の説明と何ら矛盾しない。異なるのは「一」を誠と説く點である。誠とは無妄な作爲のない自然な状態であるが、ここにあるように「主一」を「主誠」と言い換えてみるならば、それは誠に對して意識を集中して置いておくこと、つまり誠であろうと意識を集中させることとなる。

10 蘇李明「私は常々思慮の不定を患っていて、一事について考え終わらないうちに他事が亂れ生じるのですが、どうすればいいですか」

程頤「それではいけない。これが誠にならない本なのだ。必ず習熟していかなくてはならぬ。習熟して專一たり得てこそよい。思慮するのも事へ對應するものどちらもあることを求めなさい。」

李明曰：「兩嘗患思慮不定、或思一事未了、佗事如麻又生、如何？」曰：「不可。此不誠之本也。須是習。習能專一時便好。不拘思慮與應事、皆要求一。」（『遺書』一八・八三）  
この條では、思慮の不定・紛擾によって專一になっていない状態は不誠に陥る原因として語られる。故に思慮も事物の

程頤敬說探源（宮下）

對應もどちらも專一集中して行えるように習熟することをいう。引用9、10より「主一」を考えると、存誠—閑邪—主一という一連の展開として敬の意味が非常に明瞭に了解されるのであり、「主一」という實踐方法が單に心の專一集中を意味するのではなく、その根底には「誠」への志向があることを見て取れるのである。

以上の引用8、9、10を見てわかるように、「主一」という語の解釋には程頤に於いてもややぶれがあると言わざるを得ないのだが、程頤自身にとって心が或る對象に意識集中することと「敬する」ということは大方は同義として了解されており、これらを分けて區別する意識が實際にはあまりない。これは思慮紛擾という問題に對應するために、心は二用できないという性格、集中專一という「主」字の意義が殊更に強調されるに及んだ結果であると言うこともできるが、角度を変えて見るならば、程頤は誠というこの内實を心が集中專一した状態に見ていたということが出来る。次節で誠と敬についてを考察したい。

## 五、敬と誠

程頤の敬という實踐論は誠を存するという目的を第一に持

ち、またそのための具體的方法として邪を閑ぐという不善の防御がその中心に考えられていた。そしてそれは誠を存するという直接的方法を取らないことを意味しており、その理由としては誠という語が有する抽象性、ひいては聖人の屬性としての無意識的自然的な在り方を學ぶ者がそのまま適用することに對する危懼警戒があつたのではないかと豫想される點を述べた。それに對して程顥は聖人の屬性としての誠をそのまま現實に適用し、現在という瞬間における事物の對應に自己が及ぶ範圍での最善を盡くしていくことを重視し、それがたとえ至善でなくとも氣に留めず過不及の問題として容認していくのであつた。そのため無理に防ぐとか無理に窮め求めるといふことがなくなるのである。この自然か作爲(無理をすること)かということとは、二程における誠と敬とに關わる極めて重要な論點である。二程における敬、ひいては程頤における敬が、元來どういふ色彩、どういふ文脈を持っていたのかを探る上で、この「誠」といふことが實に密接に關連していることを考え合わせる必要がある。<sup>(14)</sup>「誠とは要するに天道天理である、人道である敬によって天道天理を存するに到ると言うに過ぎない」と片づけてしまうこともできるかもしれないが、それでは「敬」字の内に二程が豫想していた「誠」

字の有する色彩を見失うことになる。ここで誠が敬とどのように関係しているか少し補足しておきたい。

まず程顥においては「誠者天之道、敬者人事之本。敬則誠」(『遺書』一一・一一)、「學要在敬也、誠也」(一四・一一)、「識得此理、以誠敬存之而已」(『遺書』二上・二八)とあり、二程子語としては「如天理底意思、誠只是誠此者也、敬只是敬此者也、非是別有一箇誠、更有一箇敬也」(『遺書』二上・一一六)、「誠然後能敬、未及誠時、卻須敬而後能誠」(『遺書』六・一六九)、「坤六二文言云云、坤道也。誠爲統體、敬爲用」(『外書』二・五六)など、二程に於いては「誠」と「敬」は一方で體用の關係にあり、また一方では質的に重なり合う概念として、並列して語られることが多い。また程頤の語にも主一の重要な解説として「主一者謂之敬。一者謂之誠。主則有意在」(『遺書』二四・四三)があるのは先に見た通りである。

誠の定義としては、二程子語に「思無邪」、誠也。」(『遺書』九・六)、程頤に「誠者無妄之謂」(『遺書』二下・九)という語があり、思ひに邪がないこと、無妄であること、要するにデタラメやいい加減さが無いということが誠とされている。「切實に道を志すのはもちろん誠意ではあるが、事を急いで理に當たらないうちは逆に誠とは言えない」(志道懇切、固

是誠意：若迫切不中理、則反爲不誠。／『遺書』二上・四）というのも、あまり急迫に過ぎるとそこに無理が生じてしまい、デタラメに陥るからである。助長や無理をしないことは程顥が強調して主張した點であつたが、誠ということは助長も無理もない状態なのである。故に自らの内に實に體得されることを「誠」と呼ぶ（今雖知「可欲之爲善」、亦須實有諸己、便可言誠。／『遺書』二上・一三二）。自己に眞に體得されたものは、些かの無理もなく自然に發露するからである。程頤の有名な「眞知」の説にあるように、虎に實際に襲われた經驗のある人だけが、虎の話を聞くだけで自然に恐怖感を持つ（『遺書』一八・二五）というようなことは、眞の體認なのであって、まさしく無妄なる「誠」の反應と言えよう。『孟子』の四端（惻隱、羞惡、恭敬、是非）で信を言わないのは、誠心が既に四端の中に在るからだ（四端不言信者、既有誠心爲四端、則信在其中矣。『遺書』二四・三八）と言うのも、人間である以上誰もが内に有しているこれら感情の發露が、自然で作爲のない「誠」なものであるからである。故に「誠は内外を合する道」（『遺書』一・四九）でもある。誠自體が『中庸』『大學』を始めとして經書に於いても極めて重要な概念であるため、二程における誠の重要視自體は當然である。しかし既に觸れたように「誠」というも

程頤敬說探源（宮下）

のは得てして聖人の屬性としても述べられるために、學ぶ者の工夫から捨象されやすい性格を併せ持っている。しかし程頤程顥に於いては、多才聰明な孔子門下で聖人の道を後世に傳えたのは魯鈍ではあるが誠實であつた曾子だとして曾子を誠という點で高く評價したり（『遺書』一八・二一六）、『論語』爲政「我十有五而志於學」章で「誠」について述べられないことを殊更に取り上げてその過程に位置づけたり（『遺書』九・七）と、誠を實踐論に於いても中核的に位置づけ重視するところに二程の誠觀の特徴があるといつても過言ではない。

第一節で誠に直接的に取り組む際に懸念される放逸なありのままの現實肯定という問題點に觸れた。それは「心の欲するところに從えども矩を踰えず」（『論語』爲政）という聖人と、その聖人に近づこうと修養に勉める學ぶ者とのジレンマでもある。程頤がそこに留意してその間接的な實踐方法を提唱するに至つたという點も多少なりともあるのだろう。しかし以上で考察してきたように、程頤と程顥とは誠に對するアプローチは直接的か間接的かで異なっているものの、それを聖人の屬性として自己と切り離して考えるというよりは、體認體得といった實踐方法の内側に非常に具體的な實感を伴っ

て「誠」を捉えていこうとする點は共通していると言える。從來二程の「誠」についてはあまり考察がなされて來なかつたように思える。その原因を探ると、先學は敬における誠の意義を「體認」や「體貼」という言葉で表現して論述してきたということが言える。體認體貼は程顥を論じるときに觸れられることが多いが、程頤の説として歸されやすい敬という實踐論を考える上でも、この程顥の體認體貼の思想は深く關係している。思ひに邪がなく無妄であることをそのまま直接的に自己にあてはめて實踐していくのが程顥の方法であり、閑邪、敬を通して非直接的に自己の内に誠を體現していくのが程頤の方法だと言ふことができる。更に程頤に於いては「主一」の工夫における心の専一集中した状態の中に誠の實感を重ね合わせていることを述べたが、これは一つには程顥が程顥の思想を如何に理解して自己の思想と重ね合わせるかという目論見の中で誕生してきたものであると言ふこともできる。程顥においては現在という瞬間における應對の重視がその傾向として見られ、そこで無理や助長のない誠の状態を求めていくものであったが、程頤の「主一」の工夫における心の集中専一とは、程顥に見られる現在という瞬間の重視に繋がりゆくものであるからだ。

最後にもう一度まとめると、誠ということを聖人の屬性としての全體的統括的な無思・無作爲・自然という最終的境地としてのみ捉えるのではなく、學ぶ者における部分的個別的な無作爲・自然という現成的状態として誠を捉えているということとは二程に共通した部分であり、「存誠」、「閑邪」、「非禮而勿視聽言動」、「主一」、「整齊嚴肅」はその方法においてそれぞれの特徴を有しつつも互いに密接に關係しあつて誠へと向かうといえる。程頤が程顥と思想的に一體であると實感していたことは、程頤の子である程端中が著した「伊川先生文序」で引用されているが、『文集』目錄、本稿では二程子語を二程兄弟共有思想部分として位置づけた上で、二程子語と程頤語とをその時期の先後を通して考察した。このように見ていくことで程頤の誠敬についての言説が程顥のそれを程頤なりに展開していった軌跡として位置づけることが可能になり、同時に程顥程頤兩者間の異同についても多少しく解消されるのではないだろうか。

注

(1) 敬についての先行研究はかなりの數に及ぶので、ここでは列挙しない。朱熹の時代以前の敬について参考にしたもの

で、本稿中で觸れなかったものを挙げておく。吾妻重二氏「居敬前史」(『日本中國學會創立五十年記念論文集』汲古書院、一九九八)、『朱子學の新研究』所收、創文社、二〇〇四)、上野努氏「程頤の敬と朱熹の敬」(『二松』五、一九九二)、佐藤仁氏「朱熹の敬説に關する一考察」(廣島大學文學部紀要四九、一九九〇)、『宋代の春秋學 宋代士大夫の思考世界』所收、研文出版、二〇〇七)、市川安司氏「程伊川哲學の研究」(東京大學出版會、一九六四)。

(2) 土田健次郎氏『道學の形成』(創文社、二〇〇二)序章第二節二「道學資料の獨自性」でこの問題を詳論している。同二七頁に二程子一丸の語録がなぜ存在するのかという問題に對して、程頤の程顥に對する批判が全く見いだせないことから、二程一體の意識を程頤が強く持っていたこと、その意志を弟子たちが繼承した可能性に觸れられる。また市來津由彦氏「程門初傳と二程語錄資料(上)(下)」(東洋古典學研究第八集、一九九九、第九集、二〇〇〇)、『朱熹門人集團形成の研究』所收、創文社、二〇〇二)でも「定論」以降の朱熹の評價が、二程兩者を尊重しつつも程頤に傾き、時として程顥の言葉が朱熹の批判對象者と類似する點があることを警戒したことにより、後世二程兩者の同異の異の面を強調しがちであったとして、『遺書』中の二程の思想要素の發言分布様態を検證している。二程兩者の差異については、『遺書』中の二程思想は、「二先生語」を中心にして考えるのを基礎とし、そ

の基礎部分は二程兩者が思考を共有しており、後年の程頤の程顥らしさは、その共有部分が程頤に於いて失われるのではなく、その部分の方法論化、主知的説明の方向での展開であるとともに、二程の同異の異の部分も含めて、『遺書』中の二程の表現の整合的・了解の見通しがつく」と結論づけられている。本稿はこれら先行論文の見解を基礎に置いて進めたものであり、二程子語ブロックは二程共有思想として、また程頤の後年の思想も程顥の思想を程頤なりに繼承したものであると考えている。

(3) 敬と邪についても「敬勝百邪」という短い一條が『遺書』卷一―第三四條にあるのみ。

(4) 危坐、端座がどのような座り方であったかについて、吾妻重二氏「靜坐考―道學の自己修養をめぐって」(『村山吉廣教授古希記念中國古典學論集』汲古書院、二〇〇〇)、『朱子學の新研究』所收)に考察がある。危坐の「危」は「しゃきつ」という語感であるという氏の説を踏襲して同じ表現を使わせて頂いた。

(5) 「養」字の持つ非直接性については垣内景子氏「程子の「涵養須用敬」について」(『東洋哲學論叢』後「論叢・アジアの文化と思想」と改稱、第一號、一九九二)、『心』と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』所收、汲古書院、二〇〇六)、並びに市來氏「程頤の已發未發論 蘇季明問答をめぐって」(『中國における人間性の探究』金谷治編、創文社、一九八三

所收)。

- (6) これらは道學の歴史の中で繼續的に取り扱われてきた作爲と自然の問題の一環でもあるのだが、宋學における作爲と自然のテーマを中心に扱った論文として藤井倫明氏「宋學における「聖」と「誠」——自然性への志向——」(『中國哲學論集』二三、九州大學中國哲學研究會、一九九七)がある。

- (7) 土田氏前掲書一六五頁及び二二三頁に二程の善惡觀についての考察がある。

- (8) 注(2)市來氏前掲論文(所收書五五頁)、及び「程伊川實踐論の論理形成——『遺書』入關語録を中心として——」(『集刊東洋學』三八、一九七七)参照。

- (9) 注(2)市來氏論文参照。

- (10) 『遺書』二上・一〇〇條にこれと非常に似たテーマでの発言がある。

- (11) 注(8)論文参照。また思慮紛擾自體は當時の士大夫が廣く有していた問題意識でもある。

- (12) 「閑邪存誠、閑邪則誠自存。如人有室、垣牆不修、不能防寇、寇從東來、逐之則復有自西入、逐得一人、一人復至。不如修其垣牆、則寇自不至、故欲閑邪也」(『遺書』一五・一七八)

- (13) 主一を心の專一集中とすることを否定したものに、王陽明「好色則一心在好色上。好貨則一心在好貨上。可以爲主一乎。是所謂逐物。非主一也。主一是專主一箇天理」の語がある(『傳習錄』上・一五)

- (14) 二程の敬における「誠」という觀點に觸れたものとして、

木下鐵也氏『朱熹再讀』第三章(研文出版、一九九九。同書の凡例に第三章は「朱熹の存在理解について(3)」——さまざまな時間(Ⅱ)——岡山大學文學部紀要二、一九九四を増補改訂したものとある)、同氏「程伊川の「主一」について」(『岡山大學文學部紀要』三四、二〇〇〇)。どちらも「主一」の読み方を論じる中で部分的に觸れられたものではあるが参考になる。程頤語「一者謂之誠、主則有意在」については「主」字の義に關して論じらる場合が大半で、「一」が誠とされている點はあまり考慮されてこなかった。楠本正繼氏『宋明時代儒學思想の研究』第三章一四二頁(廣池學園出版、一九六二)にもこの程頤語を引用するが、「誠」については觸れずに「一」を「體用一貫して活潑潑地として動く心、生命に満ちた心に外ならない」と氏の言葉で補われており、二程における「誠」のイメージを考える上で参考になる。

- (15) 本文で引用した一條と並んで、『遺書』二下・八では「忠者無妄之謂」という語もある。

- (16) 程頤の體認體貼については、楠本氏前掲書(程明道の節)の他に、友枝氏「程明道の天理體貼」(『廣島大學文學部紀要』二三(一)、一九六四)が参考になる。

〈キーワード〉 敬、誠、主一、程頤、伊川